

CONFESSIO AUGUSTANAS 2 ART. OM ARFSYNDEN

AFHANDLING

SOM

FÖR LEKTORAT I KRISTENDOM

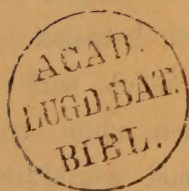
KOMMER ATT MED VEDERBÖRLIGT TILLSTÅND

INFÖR THEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND

FÖRSVARAS DEN APRIL 1899

I AUDITORIET N:O

OSSIAN HOLM



KALMAR 1899

TIDN. KALMARS AKTIEBOLAGS BOKTRYCKERI



Kejsar Karl V hade den 21 Januari 1530 från Bologna utlyst en riksdag att öppnas i Augsburg den 8 April samma år. Riksdagskallelsen gaf utsikten, att den kommande riksdagen skulle anses som ett tyskt nationalconcilium, där de religiösa stridigheterna skulle biläggas och kyrklig enhet återvinnas. Med anledning häraf gaf Kurfursten Johan Fredrik af Sachsen sina theologer, Luther, Melanchton, m. fl. i uppdrag att affatta en skriftlig redogörelse för de artiklar, angående hvilka det rådde meningsskiljaktighet mellan de evangeliske och de påfviske. Det smädliga ryktet hade nämligen blifvit utspridt om de evangeliske, att hos dem alla ceremonier och gamla bruk blifvit afskaffade (*omnes ceremonias, omnia vetera instituta in ecclesiis eorum abolita esse C. A.*). Den äskade redogörelsen lämnades Kurfursten i Torgau (Torgau-artiklarne) på våren före riksdagens början. Denna öppnades emellertid icke på den föresatta dagen; kejsaren dröjde ända till den 15 Juni att infinna sig i Augsburg. Hos Johan Fredrik, som ankom redan den 2 Maj, hade säkerligen, under den långa väntetiden, betänkligheter vaknat om Torgau-artiklarnes lämplighet som apologi för den evangeliska ståndpunkten, ty det var en apologi man behöfde icke blott för de för-

ändringar i kyrkobruken, som af de evangeliske företagits, utan äfven för den evangeliska läran, som särskildt af D:r Eck angripits i hans 404 satser, i hvilka de evangeliske beskylldes för allehanda kätteri, både nytt och gammalt. Motståndarne fordrade, att de evangeliske skulle anses som kättare (*nostros pro hæreticis haberi postulaut C. A.*). Det gällde nu att försvara sig i båda afseenden, och då voro Torgau-artiklarne, som endast afhandlade kyrkobruken, ofullständiga, hvarjämte de väl äfven, emedan Luther haft lejonparten i deras affattande, ej ansågos nog hofsamma i formen. Det låg nämligen stor vikt uppå, att motståndarne och isynnerhet kejsaren fingo ett gynnsamt intryck och blefvo välvilligt stämda mot reformationen, utan att dock den evangeliska sanningen förkortades eller förnekades. På grund häraf uppdrog Johan Fredrik åt Melanchton att uppsätta en ny redogörelse för den evangeliska saken. Och Melanchton med sin logiska klarhet, sin vörndnad för kyrklig tradition och sitt fredsälskande sinne lag var just rätte mannen för värfvet; och lyckligtvis för reformationen inföll detta under den period i Melanchtons lif, som Luthardt kallar den rena augustinismens, i motsats till den föregående, den absoluta prædestinationens, och den efterföljande, synergismens. *Confessio Augustana*, som detta försvar för den evangeliska tron kallats, är Melanchtons verk, dock förnämligast till formen, ty till grund för Augustanas 21 första artiklar ligga de s. k. Marburger-Schwabacher-artiklarne, skrifna af Luther, och för de 7 sista de ofvan nämnda Torgau-artiklarne. Man kan därför ock säga, att Augustana är Luthers verk; Luthers erfarenheter är det, som genom Melanchton fått ett klart och bestämdt, men tillika hofamt och försonligt uttryck. Som Luthers erfarenheter först och främst rörde sig om synd och nåd, så blifva ock synd och nåd hufvudämnena för Augsburgiska

Bekännelsen. Sedan i första artikeln fötäste tagits på den ekumeniska grunden, hvarpå hela kyrkan hvilar, begynnes raden af tros- och bekännelsesanningar med artikeln om arfsynden, den anthropologiska förutsättningen för rättfärdiggörelsen af tron.

ART. II. DE PECCATO ORIGINIS.

Item docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum.

Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse.

Grundvalen för Augustanas 2 art. finna vi i 4:de Marburger- och 4:de Schwabacher-artikeln, hvilka för jämförelses skull anföras:

Marburger Art. 4. Zum vierten gleuben wir das die erbsünde sey uns von Adam angeboren und aufgeerbet, und sey ein sollich sonde, das sy alle menschen verdammet. Und wo Hiesus Christus uns nicht zu Hilf khomen were, mit seinem todt und leben, so hetten wir Ewig daran sterben und zu Gottes Reich und seligkeit nicht khomen müssen.

Schwabacher Art. 4. Das die Erbsünde eine rechte wahrhaftige Sünde sei, und nicht allein ein feil oder gebrechen, sondern eine solche sünde; die alle Menschen so von Adam komen, verdamt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Ihesus Christus uns vertreten, und solche sünde samt allen sünden so

darans folgen auf sich genommen hette und durch sein Leiden gnug dafür gethan, und sie also ganz aufgehoben, und vertilget in sich selbs, wie Ps. 51 und Rom. 5 von solcher Sünde klarlich geschrieben ist.

Att arfsynden är en verklig synd, som medför fördömelse, är hufvudinnehållet i dessa artiklar, och tydligtvis är det ock hufvudsaken för Augustanas 2 art. att framhålla: *vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum.* En sådan bekännelse nödvändiggjordes visserligen icke af katholsk kyrkolära, ej heller af den äldre och mera augustinska traditionen, men väl däremot af den under reformationstiden gängse skoltheologien. Mötet i Orange (529) bekänner: *Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit — — —.* Confutatorerna, som ställa sig på den katholska kyrkolärans ståndpunkt, gifva också Augustana det erkännandet: *comprobatur quidem quod cum ecclesia catholica fatentur, vitium originis vere esse peccatum, damnans et afferens æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum. Nam recte in hoc damnant Pelagianos et novos et veteres, jam pridem ab ecclesia damnatos. Concilium Tridentinum ansluter sig härtill. Sessio V. 1: Si quis non confitetur, primum hominem Adam — — — statim sanctitatem et justitiam amisisse, incurrisseque — — — iram et indignationem Dei atque ideo mortem — — — et cum morte captivitatem sub potestate diaboli totumque Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: A. S.* Och vidare upprepas den ofvan nämnda canon från Concil. Arausic. med tillägget,

propagatione non imitatione transfusum omnibus. Chemnitz å sin sida erkänner ock, sedan han anfört Tridentinska mötets beslut om arfsynden: *Pleraque hujus decreti verba, ex purioris antiquitatis scriptis transsumpta, et Scripturæ consentanea sunt. Sicut igitur ea, quæ mediocriter, commode et recte dicta sunt, simpliciter accipere — decet —* (Examen Conc. Trid. pag. 100). De äldre skolastikerna äro också fullt augustinske i läran om arfsynden. Denna bör enligt deras framställning betraktas både från synpunkten af culpa och poena och dess följd är reatus poenæ, d. ä. den eviga döden. De framhålla arfsyndens fördömlighet så energiskt, att de t. o. m. påstå, att de barn, som dö odöpte, gå miste om saligheten (*privantur visione dei et lucis corporalis*), fastän de ej drabbas af kvalen (*carent omni afflictione exteriori vel interiori*). Först genom Duns' inflytande utvecklade sig så småningom en uppfattning, som i det närmaste förnekade arfsyndens karakter af synd. Den katholske theologen Möhler beskriver den i dess hufvuddrag på följande sätt: I sig själf består arfsynden i de högre öfvernaturliga krafternas undandragande, utan att den mänskliga naturen förlorat någon i den integrerande förmåga eller fått någon viss ond kraft, ja, utan att människans intellektuella eller moraliska förmögenheter i sig blifvit försvagade eller belastade med böjelse till synd, då hvarje bestämd böjelse är betingad genom förnyade acter af samma art. — — — Guds beläte i människan är kvar. Men — — — då det mänskliga, för att stå i ett rätt förhållande till Gud, af gudomlig kraft måste vara välsignadt och genomträngdt, så uppstår genom förlusten af den senare ett sjukligt, matt och vissnadt tillstånd (Möhler, Symbolik § 5). Men detta är icke kyrkolära, tillägger han, och det bestyrkes af hvad vi ofvan visat. För öfrigt saknade den augustinsk-thomistiska theologien icke sina

representanter äfven under det sextonde århundradet. Därför kunde Apologien hänvisa till icke blott veteres sed etiam recentiores, si qui sunt cordatiores, såsom delande dess lära om arfsynden. Vilmar nämner i sitt arbete om Augsburgska Bekännelsen flere romerske theologer från det 16:de årh., hvilka mer eller mindre odeladt gillat Augustanas 2 art. Cochläus tillstår, att äfven barnen födas sine metu Dei etc. Alp. de Virves medger, att utom de nya uttrycken innehölle denna artikel (om arfsynden) intet från katholsk lära afvikande. På samma sätt yttra sig Hoffmeister och Cassander. Apologien säger ju också: »nihil igitur de peccato originali sentimus alienum aut a scriptura aut a catholica ecclesia». »Scimus nos recte et cum catholica ecclesia sentire.» Och att Augustini lära om arfsynden officiellt är katholsk kyrkolära ännu i våra dagar, bevisa sådana vittnesbörd, som anföras af D:r Krogh-Tonning i hans Dogmatik, III del., sid. 393 och följ. I det kyrkligt approberade »kyrkolexicon» heter det i art. om arfsynden: »att den är en verklig synd, som fins hos en hvar som hans egen — och som gör alla människor strax vid deras inträde i lifvet invärtes orättfärdiga, orena, misshagliga inför Gud och skyldiga till den eviga fördömsen. — Men efter kyrkans lära är denna brist på den ursprungliga rättfärdigheten icke blott ett ondt (malum) utan en synd i egentlig mening, ett syndigt tillstånd, i hvilket vi inför Gud äro verkliga och egentliga syndare, misshagliga inför hans ögon och hemfallne under hans straffande rättfärdighet». Krogh-Tonning citerar äfven de katholske dogmatikerna professorerna Scheeben och Heinrich, hvilka dock ej uttalat sig fullt så augustinskt. När Chemnitz framhållit den skenbara öfverensstämmelsen mellan Tridentinum och Augustana, tillägger han: sunt qui existiment hanc controversiam tantum esse *λογωμαχίαν*, och så är verkligheten förhållandet

med Dr Krogh-Tønning. Han menar, att det i grunden råder full öfverensstämmelse mellan den lutherska och den romerska kyrkan i läran om arfsynden. »Differensen i opfatningen, hvis der virkelig kan siges at være nogen Differens, er ikke af practisk Betydning», säger Krogh-Tønning om de båda kyrkornas lära om fria viljan (Dogm. III sid. 313), och i ännu högre grad är det enligt hans mening förhållandet i fråga om själfva arfsynden.

Det är sannt, att det råder en betydande öfverensstämmelse mellan de båda kyrkorna i denna fråga. Detta beror först därpå, att reformatörerna af inre böjelse voro angelägne om att bevara sammanhanget med den kyrkliga traditionen. De ville icke, det upprepades af dem till öfverflöd, uppträda som novatörer, de ställde sig från begynnelsen på den historiskt kyrkliga grunden och ansågo sig hafva fullföljt den äkta, traditionella läroutvecklingen (*scimus nos cum catholica ecclesia sentire*). Med hvad rätt? »Är en läroutveckling en verklig utveckling, så måste, på samma gång som i ett dess tidigare stadium fröet till hela sanningens begripande finnes, der också finnas kvar ett skal, som först vid fröets successiva utveckling småningom kan falla undan. Till en sann utveckling, till verklig, ej blott skenbar ortodoxi, hör därför både att låta skalet fara och att låta kärnan verkligen utvecklas. — Det behöfdes blott att i en af den heliga skrift ledd erfarenhet komma till en djupare kännedom om synden än de gamles, för att denna utveckling skulle framkomma. Realiter, om än ej formaliter var den ortodoxa (lutherska) läran snarare resultatet af denna utveckling än den läroframställning, hvilken väl repeterade de gamles bestämningar, men dels ej lät sanningsmomenterna i dessa komma till någon utveckling och dels samt på grund häraf ensidigt fasthöll, accentuerade och utvecklade det brist-

fälliga i dem.» (Billing, Luth. Kyrkans Bekännelse, sid. 144). För att förklara möjligheten af att reformatörerna verkligen ansågo sig vara i öfverensstämmelse med den katholska traditionen, fastän den stora åtskilnaden ej kunde vara dem obekant, torde det böra påpekas, att det inom medeltidskyrkan härskade en lärofrihet, som lämnade utrymme åt vidt skilda läromeningar, som t. ex. scotister och thomister, blott de höllo sig inom de af kyrkoläran utstakade gränserna. Med samma rätt, som de olika medeltidsskolorna räknade sin lärouppfattning som katholsk, därför att den hade stöd i den äldre traditionen, med samma rätt gjorde reformatörerna anspråk på erkännande trots det säregna i deras läroutveckling. Om Concilium Tridentinum konsekvent följt de toleranta grundsatser, hvilka Möhler anför som grunden till den obestämdhet, hvarmed mötet uttalat sig om arfsynden, »på det frihet i individuell åsikt skulle förunnas de enskilda theologerna», skulle den lutherska läran följdriktigt äfven tolererats såsom liggande inom kyrkolärans rāmärken. Men, såsom Chemnitz ironiskt anmärker, »Romæ cum omnia liceant, non licet esse pium. Decretum eo artificio compositum est, ut illæ opiniones (Pighii, Andradii m. fl., hvilka i det närmaste förnekade arfsynden) non damnarentur, sed liberrimæ relinquerentur. Num Confessionem Augustanam liberam permittunt? Expresse damnant.»

Orsaken till att det verkligen råder en öfverensstämmelse mellan katholsk och luthersk lära i fråga om arfsynden ligger vidare i det ofta påpekade draget hos katholska kyrkan, att hon officiellt fasthåller Augustini lära om synd och nåd. Den motsägelse, hvori catholicismen kommer genom att på en gång som kyrkolära erkänna och hos reformatörerna fördöma Augustinismen, skulle göra katholska kyrkans ställning alldeles ohållbar, om icke hos Augustinus själf fun-

nes en motsvarande motsägelse mellan sann och falsk läroutveckling. På samma gång som Augustinus djupare och sannare än någon af kyrkans män före Luther fattat bibelns lära om synden och därmed sammanhängande frågor, har han på äkta katholskt sätt förhållit sig okritiskt till den kyrkliga traditionen: han var kyrkofader, men icke reformator. Därför står Augustinus mot Augustinus. Men då Luther upptager det sanna hos Augustinus och gifver detta en konsekvent utbildning, bibehåller catholicismen Augustinus hel och hållen utan kritik och fullföljer på grund af inneboende tendens med förkärlek det skefva, låtande det sanna följa med, men som »ett pund i svette-duk». Men förklarligt är ju under sådana förhållanden, att det råder en öfverensstämmelse mellan de båda kyrkorna i läran om arfsynden, det gemensamma är Augustinus. Men när på grund häraf Krogh-Tonning kommer till det resultatet, att den katholska kyrkan såväl som den lutherska är fullt korrekt i läran om arfsynden och ej rättvisligen kan beskyllas för semipelagianism och än mindre för pelagianism, då kan detta ej annat än i hög grad öfverraska oss. Huru kommer det då, att Konfuratorerna och Tridentinum uttryckligen fördömt Augustinas andra artikel som kättersk? Det ser nästan ut som Krogh-Tonning ansåge, att det för den lutherska kyrkan egenomliga i läran om arfsynden vore förlöpningar, som man sedan inom theologien ångrat och ändrat: det har försiggått inom den lutherska theologien en »stilla reformation» åt katholskt håll. Det är sannt, att åtskilliga lutherska dogmatici hafva under försöket att lösa frihetsproblemet fallit i synergism, men har man rätt att häri se en »stilla reformation» åt katholskt håll? Enligt min tanke, icke; ty desse lutherske dogmatici ha dock fasthållit de lutherska, men af katholska kyrkan fördömda principerna för läran om arfsynden; det

är en principiell åtskilnad mellan dem och de katholske. Och som målet är inneslutet i principen, så är ock intresset ett annat å båda sidor: å luthersk sida är det syftet att så lösa frihetsproblemet, att både augustinsk determinism och pelagianisk villfarelse undvikas, å katholsk sida är intresset först och sist att motivera det hela det katholska lärosystemet behärskande begreppet »meritum». Ett fullt korrekt omdöme om katholska kyrkans lära om arfsynden kan ej fällas utan i sammanhang med dess lära om människans förhållande till nåden; där visar det sig, att trots de augustinskt klingande uttrycken katholska kyrkan affallit från Augustinus och genomsyrats af semipelagianism, att icke säga pelagianism. Öfverensstämmelsen mellan luthersk och katholsk lära i fråga om arfsynden är mera formell än reell. Detta visar sig isynnerhet, när vi taga i närmare skärskådande Augustanas definition på arfsynden.

Som vi af en jämförelse finna, är det definitionen på arfsynden, som är det egendomliga för Augustanas 2 art. gent emot de fjärde Marburger- och Schwabacher-artiklarna. Hvarför nöjde sig icke Melancthon med dessa artiklars innehåll? I sådant fall hade icke Augustanas lära om arfsynden drabbats af konfuratorernas klander, hvilket just riktades mot definitionen såsom ny och afvikande från tradition. Af hvad som i inledningen blifvit nämndt om de förhållanden, hvarunder Augustanas tillkommit, kan man sluta, att det ingalunda varit Melancthons mening att utmana de romerska, utan fastmera att tillfredsställa dem. I Apologien säger Melancthon själf: »definitionem peccati originalis, quam nos *obiter* recitavimus». Vidare: »Quum nos *simplici animo obiter* recensere voluerimus illa, quæ peccatum originis complectitur, isti, acerba interpretatione conficta, *sententiam per se nihil habentem incommodi* arte depravant.» Definitionen

har således tillkommit liksom i förbigående och utan argt uppsåt. Da vi besinna, med hvilken noggrannhet Melancton utarbetade Augustana, så att hvarje ord pröfvades och vägdes, skulle vi icke vågat att om Melanctons arbete bruka ett sådant ord som »obiter», men det är tydligt, att Melancton därmed velat säga, att definitionen för honom icke varit hufvudsaken i denna artikel. Han har blott med sin vanliga logiska reda velat bestämma saken, hvarom fråga var, på det att man ej skulle tvista om blotta ord; och definitionen tages på god tro (*simplici animo*) ur skolastikens rustkammar, för att häfda reformatoreernas kyrkliga standpunkt. Trots denna »menlöshet» är den ifrågavarande definitionen öfvermåttan betydelsefull såsom varande ett troget uttryck af bibelns lära, förmedlad genom den äkta kyrkliga traditionen och genom Luthers lifserfarenhet. När man besinnar Melanctons ofvan nämnda yttranden, kan man ej annat än erinra sig bibelns ord: »de hafva talat drifne af den helige ande», utan att vi därmed vilja hylla någon lära om fortsatt inspiration »more papistarum».

På grund af det redan sagda skola vi finna, att definitionen innehåller både sådant, som är kyrklig tradition, och sådant, som är nyvunnen lifserfarenhet; en skriftlörd, som är lärd för himmelen, tager fram både nytt och gammalt — det är den organiska utvecklingens valspråk.

Vi vända oss nu först till definitionens negativa bestämningar. Item docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, *sine metu Dei. sine fiducia erga Deum* —. Arfsynden består således först i en defekt: *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum*. Att en defekt ingått i arfsyndens begrepp, var romersk kyrkolära ända från Augustini dagar. Augustinus beskriver arfsynden hufvudsakligen som ett positivt för-

därf, concupiscentia, men deenas, concupiscensens, förutsättning är förlusten af det ursprungliga goda tillståndet, så att Apologien med rätt säger: significat Augustinus concupiscentiam successisse *amissa justitia*. Alexander Halesius kallar arfsynden för en carentia justitiæ debitæ, och Thomas definierar: peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero et defectus justitiæ originalis. Tridentinum dekreterar i enlighet härmed: Adam sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. Dock äga konfuratorerna från romersk synpunkt rätt, när de förklara, att den bestämningen i Augustinas 2 art. (nascuntur homines sine metu Dei, sine fiducia erga Deum) omnino esse rejicienda, ty så hade defekten icke fattats inom den katholska kyrkan; den justitia originalis, som förlorats, hade nämligen aldrig fattats som metus Dei, fiducia erga Deum. Hvad var då justitia originalis enligt katholsk åskådning? Svaret är icke lätt att gifva och »den romerska theologien själf har både förut och efteråt haft svårt att gifva något fullt tillfredsställande svar» (Pfannenstill, Gudsbelädet sid. 33 not.). Genom en dogm-historisk återblick på medeltidsskolastiken (jfr Seeberg, Dogmengeschichte) vilja vi likväl söka bilda oss en föreställning om ifrågasvarande begrepp. Augustinus beskriver prima justitia såsom ett obedire et concupiscentiam non habere. Kroppen lydde själen, själen förnuftet och förnuftet lydde Gud. Lydnaden i denna högsta form beskrifves ock såsom »bonum velle», viljan hade det goda eller Guds vilja till sitt immanenta objekt. Härmed visar Augustinus tendens till en uppfattning, som i det närmaste är reformatorernas. Det ursprungliga förhållandet var amare Deum och syndens väsen amor sui. I anslutning till Augustini »obedire» föreställa sig de äldre skolastikerna justitia originalis som en de mänskliga krafternas harmoni,

hvilken dock icke som hos Augustinus fattas såsom immanent i det mänskliga väsendet, utan som en följd af den gratia gratum faciens, som antingen i själfva skapelsen eller ock sedermera gafs människan och satte henne i stånd att älska Gud (*caritas habilitans affectum ad diligendum Deum* (Bonav.) eller *universalis habitus informans et subiectum et potentias omnes et opera, per quem deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam æternam* (Alb.). Denna gratia och den däraf följande justitia originalis, d. ä. krafternas harmoni, var donum superadditum, i grunden främmande för den mänskliga naturen. En anknytningspunkt för denna lära om donum superadditum hade skolastikerna i Augustini gratia prima, som såsom ett adjutorium Dei skulle bevara människan i den medskapade rättfärdigheten och sätta henne i stånd att vinna odödlighet (*non posse mori*). Augustinus utgick härvid från den grundsatsen, att ett mål ej kan vinnas utan genom därmed proportionerliga krafter. »*Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ*», hvilken därför måste utrustas med en öfvernaturlig virtus för att uppnå ett öfvernaturligt mål, den eviga saligheten.

Emellertid hade denna Augustini lära om gratia prima ett ödesdigert inflytande på den medeltida läran om justitia originalis och arfsynden. Ej blott donum perseverantiæ blir öfvernaturlig nåd, utan hela justitia originalis betraktas från samma synpunkt, och på samma gång göres allt bestämdare skillnad mellan den mänskliga naturen i och för sig och den ursprungliga rättfärdigheten. Då nu den mänskliga naturen såsom Guds skapelse icke kan i sig själf vara ond, blir den ursprungliga rättfärdigheten något, som hvarken genom sin tillkomst eller sitt borttagande kan väsentligt inverka på människonaturen. Bandet mellan denna och justitia originalis blir helt lösligt,

ja, till slut så lösligt, att det i Duns' åskådning ej blir annat än det ideella förpliktigandet för Adams barn att äga den rättfärdighet, som Adam å släktets vägnar mottagit. Följden häraf med afseende på läran om arfsynnen är tydlig: förlusten af den ursprungliga rättfärdigheten medför för människonaturen ingen väsentlig skada, på sin höjd ett tillstånd af svaghet. Duns förnekar också konsekvent arfsynnen såsom ett nedärfdt fördärf och utbyter detta begrepp mot begreppet arfskuld. Hvad inflytande denna Duns' åskådning haft på den senare medeltidens uppfattning, är allom bekant. I jämförelse härmed betyder det mindre, hvad *justitia originalis* enligt katholsk lära egentligen innebär. Dock är det af vikt för ett fullt förståande af Augustanas definition på arfsynnen. En blick på den katholska traditionen visar, att Augustana här upptagit och följdriktigt utvecklat sanningsmomenterna i Augustini lära om den harmoni (*obedientia*) som rådde hos människan och hvars högsta form var *obedientia Dei*, ja, *bonum velle*. Thomas fasthåller detta begrepp (*subjectio prima*, *secunda*, *tertia*) men försvagar dess religiösa betydelse till en blott intellektuell: *ratio subdebatur Deo*. Inom den skolastiska theologien förtunnas ytterligare begreppet till att blott omfatta de lägre krafterna, d. ä. sinnlighetens underkastelse under förnuftet. Augustana gör fullt allvar af *obedientia Dei*: *justitia originalis* inbegriper först och främst *metus Dei*, *fiducia erga Deum*; *non solum æquale temperamentum qualitatum corporis sed etiam hæc dona: notitiam Dei certiore, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi* (Apol.). Den dygdeutöfning, som genom denna *justitia* möjliggjordes, omfattade därför icke blott den senare taflans bud, såsom förhållandet var i den katholska moralismen, utan äfven och först och främst den första taflan, som bjuder tro, kärlek och förtröstan

till Gud. Således: enligt katholsk uppfattning var *justitia originalis* för det första icke väsentlig för människonaturen och för det andra förnämligast af fysisk-ethisk natur; dess religiösa moment antingen förbisågs eller försvagades till ett blott intellektuellt. Reformatorerna åter se i den ursprungliga rättfärdigheten först och främst ett guds-förhållande, som tillika är väsentligt för människan; med religiös skarpblick upptäcka de kärnan i traditionens förvillande omhölje och gifva åt den funna sanningen ett klart, kraftigt uttryck: *metus Dei*, *fiducia erga Deum*. Hvad innebär då till följd häraf defekten enligt båda åskådningarne? Enligt skolastiken medförde defekten en ordning i de mänskliga krafterna, sinnlighetens uppror mot förnuftet och i andra hand äfven ett störande af förhållandet till Gud, *ignorantia Dei*; men naturen hade icke förlorat något för sig väsentligt, utan blott blifvit försvagad eller sårad (*vulneratio naturæ Thom.*). Huru starka Tridentini uttryck än äro: *totum Adam secundum animam et corpus in deterius commutatum fuisse*, så *behöfva* de dock icke innebära mera än ett sådant *vulneratio naturæ*, och en jämförelse med mötets öfriga uttalanden visar, att de verkligen icke innebära något mera. För reformatörerna däremot blir defekten först och främst religiös: det för människan väsentliga förhållandet till Gud (*metus, fides, amor*) är förstördt, så att människan saknar förmåga att älska Gud, förtrösta på Honom o. s. v., och emedan detta guds-förhållande är väsentligt för människan, medför dess förlust hela naturens fördärf (*corruptio naturæ*). Reformatorerna sågo icke blott naturens *leviores morbos* utan äfven *graviores: sine metu Dei, sine fiducia erga Deum*. Detta framhållande af defektens religiösa och för människan väsentliga innebörd är något för den lutherska reformationen utmärkande och nytt. Att det, ehuru en konsekvent ut-

bildning af den sanna traditionen, dock innebar något nytt och mot den allmänna uppfattningen stridande, visar sig bland annat af den bestämda opposition, hvarmed Augustanas definition möttes af konfutorerna; den falska, men allmänna traditionen omöjliggjorde för dem t. o. m. ett förstående af den lutherska åskådningen. Artikelns förklaring, att arfsynden bestode däri, att människorna födas sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, förkastades af konfutorerna, »cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum potius esse culpam actuaalem adulti, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet.» Melancton hänvisar i Apologien till tyska texten: »keine wahre Gottesfurcht, kein wahren Glauben an Gott haben können»; och fortsätter: »hic locus testatur, nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam;» samt slutar sin bevisförening med dessa ord: »Facile judicare poterit prudens lector, has non tantum culpas actuales esse, »sine metu Dei et sine fide esse«. Sunt enim durabiles defectus in natura non renovata.»

Ritschl anser emellertid icke, att Melancton lyckats bevisa, att dessa defectus äro något annat än verksynder, och anför Luther såsom auctor för sin åsikt, att sine metu, sine fide Dei måste anses som verksynder. (Hujus peccati (originalis) fructus postea sunt mala opera in Decalogo prohibita, ut sunt diffidentia, incredulitas — sine Dei timore esse etc. Schmalkald. Art.) Men påpekas bör, att Melancton ingalunda nekar, att de nämnda defekterna *äfven* äro verksynder; han säger blott: de äro icke blott verksynder utan äfven potentiae seu dona efficiendi timorem, fidem Dei. De förefinnas såsom habitus, innan de framträda såsom actus, ja de skulle icke kunna

finnas i den senare formen, om de icke förut funnes i den förra, för så vidt som handlingen alltid måste hafva sin princip i den på ett motsvarande sätt beskaffade viljan. Såsom barn är människan sine *potentia timorem*, *fidem efficiendi*, såsom medveten personlighet är hon sine *metu*, sine *fide* både till förmågan och till verkställigheten. Konfutorernas anmärkning mot Augustanas sine *metu*, sine *fide* var dock ej blott formell: *justitia originalis* fattades af reformatörerna på ett sätt, som stod i strid med den gängse skolastiken, och defekten innebar därför något annat, än den katholska traditionen inlade däri.

En fråga blir nu, om reformatörerna handlat rätt uti att följa den kyrkliga traditionen vid bestämmande af syndens kunskapsprincip. Ritschl (*Rechtfertigung und Versöhnung* III sid. 310 och följ.) och Kaftan (*Dogmatik* sid. 273 och följ.) förneka detta. Den förres argumentation är följande: Synden såsom det godas motsats kan man fullständigt lära känna endast genom jämförelse med det högsta sedliga goda. Nu är detta fullkomligt uppenbaradt endast i Guds rikes uppgift, såsom denna förverkligats i Jesu lif. Således, efter Jesu lifsbild skall syndens art, omfång och värdelöshet bedömas. Till följd häraf förkastas den traditionella läran om *justitia originalis* såsom syndens kunskapsprincip. Denna lära har visst sitt värde såsom uttryck för uppfattningen af människans väsen, hvilket fullt riktigt fattas af den lutherska kyrkan, då hon innesluter det kristliga lifsidealet i människans begrepp, då däremot katholska kyrkan genom sin lära om *justitia originalis* såsom *donum superadditum* förlägger det mänskliga idealet utanför människans väsentliga bestämmelse, hvaraf följer, att den kristliga fullkomligheten ej kan krävas af alla utan endast af munkarne, hvilkas lif blir vita angelica. Den evan-

geliska läran däremot, att rättfärdigheten var människan medskapad såsom hennes väsens innehåll, uttrycker den riktiga tanken, att det kristliga idealet faller inom ramen af den mänskliga bestämmelsen och att människans allmänna väsen skall fattas efter denna måttstock. Fattadt på detta sätt är begreppet *justitia originalis* dogmatiskt betydelsefullt; i jämförelse därmed är det likgiltigt, att ingen grund förefinnes att utrusta de första människorna med detta attribut (*just. orig.*). På hvilka grunder förkastar Ritschl då den traditionella läran om den ursprungliga rättfärdigheten? För det första saknar den grund såväl i Genesis som hos Paulus, hvilken ingalunda fattar den första Adam som en dubbelgångare af den andre (1 Kor. 15 kap. 45—47). För det andra har den läran, som till släktets begynnelse förlägger det sedliga tillstånd, som först med kristendomen blir möjligt, den olägenheten med sig, att Kristi person blir en oregelmässig företeelse i människosläktets historia.

Kaftan betonar också, att Kristi lifsbild måste vara syndens kunskapsprincip. Så är det ock i Skriften. I kyrkoläran är *justitia originalis* den norm, hvarefter synden bedömes. Hvarifrån denna förändring? Den är en följd af logospekulationens inflytande på det kyrkliga lärosystemet. Tyngdpunkten flyttades därigenom från den historiske Kristus till den præexisterande Logos. Människans ideala väsen hade sin grund däri, att hon var skapad efter hans bild. Det mänskliga fördärfvets djup mättes efter den empiriska människans afstånd från detta fullkomlighetsideal. Men detta är icke blott en förändring i läroform, det är en förskjutning af saken, ty den sedliga fullkomligheten kan aldrig vara människan medskapad, den måste vara resultatet af en sedlig utveckling. Den evangeliska läran har genom att tvinga sig in i de häfdvunna läroformerna råkat i en

mängd motsägelser, som endast kunna undvikas genom en återgång till det kristliga trosmedvetandet såsom kunskapsprincip, med bortseende från hvarje föreställning om de första människornas medskapade tillstånd.

Men då Ritschl affärdar hela läran om *justitia originalis* med ofvan nämnda förklaring, att den har sitt värde såsom uttryck för de resp. kyrkornas olika åsikter om människans väsen, ägnar Kaftan en hel paragraf (39) åt *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*. Vi kunna, säger han, icke fastställa den kristliga idéen om Guds beläte hos människan, vi kunna ej heller tydliggöra syndens betydelse för de mänskliga tingens förlopp utan att med vår tanke gå tillbaka till släktets begynnelse. Vi hafva därom ingen historisk kunskap och *kunna* enligt sakens natur icke hafva det, vi kunna blott göra vissa slutledningar tillbaka från den kristna världsåskådningen. Från hvarje teori öfver människans ursprungliga tillstånd måste man bortse, blott några linier kunna dragas för att utestänga mot den kristliga åskådningen stridande åsikter. Dessa linier hafva intet själfständigt kunskapsvärde, men ha sitt värde däri, att de belysa läran om den empiriska människan. Dessa linier äro hufvudsakligen följande: Människans medskapade likhet med Gud består i anlaget till den fullkomliga likhet med Gud, som är målet för människans utveckling. Denna likhet är dels en bibehållen, som består i anlaget till andligt personlif och har sin rot i människans *intellectus*, hvari Kaftan ser människans egentliga väsen, dels en förlorad, människans medskapade naturliga oskuld, *innocentia puerilis*. Denna får icke fattas som en sedlig fullkomlighet, dels emedan denna icke kan vara medskapad utan endast genom sedlig sträfvan förvärfvad, dels emedan berättelsen i Genesis förutsätter, att människan före

fallet icke hade någon kunskap om godt och ondt, och dels ändtligen emedan den sedliga fullkomligheten enligt evangelisk uppfattning förutsätter en rikare utveckling af det sociala lifvet, än som under urtillståndets primitiva förhållanden var möjlig. Denna naturliga oskuld motsvarade visserligen fullkomligt Guds vilja, men den var dock ej ännu sedlig (vorsittlich), och såsom naturlig inneslöt den i sig en viss grad af godtycke — hvarje lifsyttning rörde sig i ett mer eller mindre än det rätta måttet — liksom detta ursprungliga tillstånd icke var alldeles fritt från lidande (übel), ty då lifsprocessen reglerades genom lust och olust, så är i olusten första ansatsen till lidande innesluten.

Således: Ritschl förkastar alldeles läran om *justitia originalis* och ser i den blott uttrycket för idéen om människans väsen; Kaftan erkänner visserligen en ursprunglig rättfärdighet, men beskriver denna så, att däraf skall framgå, att den icke lämpar sig till kunskapsprincip för synden. Båda öfverensstämma däri, att de framhålla Jesu lifsbild såsom syndens kunskapsprincip, Ritschl dock mera exklusivt än Kaftan.

Det är sannt, att synden icke kan begripas utan genom kännedom om Guds vilja, hvars öfverträdelse den är, det är ock sannt, att Jesu lifsbild är den högsta och den fullkomliga uppenbarelsen af det sedliga goda, men däraf följer icke, att den är den enda. Lagen, såväl den uppenbarade som den i hjärtat skrifna, är en sådan uppenbarelse, hvarför syndens kännedom är möjlig äfven för hedningarne, som endast hafva lagen i hjärtat; och på Gamla Testamentets ståndpunkt heter det: det är dig sagdt, o människa, hvad godt är och hvad Herren af dig äskar. Ritschl kan icke helt och hållet förneka denna lagens betydelse, men han nedsätter den till en blott theoretisk

kännedom om syndens kännetecken, men den är ej en sådan värdering af synden, som får sitt uttryck i viljans genomgripande bortvändande från synden. Kaftan däremot erkänner, att lagen som en uppenbarelse af Guds vilja är kunskapsprincip för synden, men att Jesu lif som den högsta uppenbarelsen af det sedliga goda äfven är den högsta kunskapsprincipen, när det gäller bedömandet af synden; och så måste det ju konsekvent vara, skillnaden blir icke en kvalitativ utan en kvantitativ. Så är ock Skriftens lära, att man af lagen känner synden och att lagen skall vara en tuktomästare till Kristus — således en praktisk verkan, ej en blott theoretisk kännedom. När Paulus i 2 Corinthierbrevets 7 kap. talar om den sorg, som är efter Guds sinne och kommer åstad bättring till salighet (således ett »viljans genomgripande bortvändande från synden»), huru hade denna sorg åstadkommits? Genom lagens bestraffning, såsom vi läsa i första brevet till Corinth. Skriften är uppfylld med vitnesbörd om denna lagens betydelse, men däremot säger Skriften ingenting om en sådan betydelse af Jesu lifsbild. Denna framställles däremot som idealet, som vi skola närma oss genom helig sträfvan: vi skola vandra såsom Han vandrade, vara så till sinnes, som ock Jesus Kristus var, och följa den efterdömelse, som Han lämnat oss. Men just därför att Jesu lifsbild är idealet, lämpar den sig icke såsom kunskapsprincip för synden, ty synden är icke blott en brist eller ofullkomlighet i jämförelse med idealet, som ännu icke blifvit upphunnet, synden är en öfverträdelse af Guds bud, ett uppror mot Gud. Eller hvad säger oss vår egen erfarenhet? Känna vi oss brottsliga inför Gud, därför att vi icke äro sådana, som Kristus var här på jorden? Jag tror det knappast, men väl känna vi längtan efter att blifva såsom han är och känna saknad öfver att vara så långt från Honom, hvil-

ken vi skola växa till mötes i helighet och rättfärdighet. Men brottsliga, skuldbelastade känna vi oss, därför att vi syndat mot Hans bud och särskildt därför att vi icke kunna älska Honom, förtrösta på Honom af allt hjärta. Äfven det syndasorgens fördjupande, som äger rum efter trons upptändande och under öfningen i helgelse, har sin grund icke i jämförelse med Jesu lifsbild, utan med den Guds godhet och kärlek, som vi löna så illa genom vår tröghet och otacksamma kallsinnighet; det är de gudomliga välgerningarnes glödande kol, som smärta vårt hufvud och hjärta.

Men passar ej Jesu lifsbild som kunskapsprincip för synden, så gäller ju detta äfven *justitia originalis*, ty det tecknas ju såsom idealet för mänsklig tillvaro. Ja, det har någon gång tecknats af lutherske dogmatici såsom ett fullkomlighetens tillstånd, och därvid kan med rätta anmärkas, att fullkomligheten icke kan vara begynnelsen, utan är resultatet af den sedliga utvecklingen. Ordet »fullkomlighet» är missvisande, och de gamle dogmatici hafva sökt förekomma den misstyding, som däraf kunde uppkomma, genom att framhålla, att de första människorna väl vore satte inom fullkomlighetens sfer men behöfde en utveckling, hvilken dock, just emedan de voro i fullkomlighetens sfer, skulle blifvit en syndfri och normal. Det ursprungliga tillståndet betecknar den lifskraftiga, goda begynnelsen, den goda naturen, som i sig inneslöt villkoren för en mänsklig utveckling i enlighet med den i hennes väsen immanenta gudomliga lagen. Men hvar är nu denna goda natur, hvar denna heliga utveckling? Den fins ej bland människors barn, de äro i stället under syndens lag, deras natur är ond. Kunskapsprincipen för den onda naturen, för arfsynden, är *justitia originalis* såsom uttrycket för den goda naturen.

Är nu detta i strid med hvad vi ofvan yttrat om lagen såsom syndens kunskapsprincip? Ingalunda, ty lagen är den goda naturens väsen. De första människorna fruktade och älskade Gud, förtröstade på Gud d. ä. iakttago lagen, emedan det var deras natur, medvetet och fritt, dock oreflekteradt, emedan de ej genomgått valets krisis. Defekten kan ej helt enkelt betecknas som en motsägelse mot Guds lag, den måste, emedan det är fråga om naturen, framställas såsom en brist på något, som i skapelsen gifvits människan och är väsentligt för henne såsom människa. Hvarje framställning af arfsynden för därför med nödvändighet tanken tillbaka till stamfadren, hvars förlust af det medskapade goda tillståndet genom arf blir hela släktets förlust. Den empiriska människans tillstånd bedömes ovillkorligen efter det tillstånd, hvori människan i skapelsen försattes. Detta visar också Kaftan e contrario. Han kan icke, trots det att han förkastar *justitia originalis* såsom kunskapsprincip för synden, lämna den ursprungliga rättfärdigheten ur betraktelse, den blir ändock i någon mån en värdeåtgång för den empiriska människans tillstånd.

Läran om *justitia originalis* äger, säger man från det moderna theologiska hållet, hvarken stöd i Genesis eller hos Paulus. Det beror på hvad slags exeges man hyllar. Anser man berättelsen om skapelsen och urtillståndet sakna historiskt värde, förklarar man besvärliga ställen hos Paulus för privatmeningar, då får den nämnda läran intet stöd i bibeln, men om vi, äfven med fara att anses anti-kyrade, anse, att både Paulus och författaren till Genesis skrivit efter gudomlig uppenbarelse, då ha vi ingen svårighet att i Skriften finna stöd för i fråga varande lära. Genesis t. ex. innehåller redan så mycket, att vi med trygghet ansluta oss till den häfdvunna åskådningen om det ursprungliga tillståndet. Af fruktan för att anses för

overtenskaplig har en och annan, annars ortodox theolog icke vågat se i genesisberättelsen annat än symboler; det kan icke vara historia, menar man. Men då Gud för de helige män uppenbarat den kommande historien, som ännu ingen upplefvat, hvarför skulle Han då icke också kunna uppenbara det förflutna, som var före allt mänskligt medvetande? Och hvarför skulle vi icke i det, som Adam upplefvat, se en berättelse af honom själf, fortplantad med stor noggrannhet, emedan det upplefda haft en så afgörande betydelse för Adam och hans barn? Den enkla, okonstlade berättelsen gör intryck af sanning och verklighet, trots det att förhållandena voro så olikartade med de nuvarande. Och när vi fördomsfritt läsa genesisberättelsen, icke få vi väl då en sådan föreställning om protoplasterna, som den Kaftan vill gifva oss; ty den är sannerligen full af motsägelse och monströs i långt högre grad än det förkättrade »fullkomlighetens tillstånd». Eller är det icke en motsägelse att neka en förnuftig, medveten varelse all sedlig bestämdhet? Jag kan nämligen icke fatta »vorsittlich» på annat sätt, än att människan ännu icke var sedlig. Är det icke också en motsägelse, att människans oskuld var i fullkomlig öfverensstämmelse med Guds vilja och likväl rörde sig hvarje lifsyttning öfver eller under det rätta måttet, d. ä. var icke normal, och lifsprocessen var icke utan allt ondt (übel), således äfven den icke normal? En natur, som på samma gång är i full öfverensstämmelse med Guds vilja och dock icke normal — är det icke contradictio? Med en sådan uppfattning som Kaftans om det ursprungliga tillståndet är det tydligt, att detta icke kan vara kunskapsprincip för bedömande af den empiriska människans tillstånd. Är däremot justitia originalis uttrycket för den i alla afseenden normala begynnelsen, då är den också den rätta måttstocken för bedömandet af den nu-

varande människans habitus, och Augustana har haft rätt uti att i detta afseende följa den traditionella uppfattningen vid bestämmandet af arfsyndens defekt.

Vi vända oss nu till den positiva sidan af Augustanas definition på arfsynden. Äfven här följer Melanchton den kyrkliga traditionen, som alltsedan Augustini dagar var van att framställa arfsyndens materiale såsom concupiscentia. Men i fråga om detta begrepps innebörd hade Augustini lära under skolastikens händer lidit en betydlig förskjutning. Då Augustinus fattade concupiscentia såsom sinnlighetens herravälde öfver anden, så innebar dock detta ett mot den mänskliga naturen i och för sig stridande tillstånd, något som, efter Skaparens anordning, icke skulle vara, emedan de lägre krafternas underdanighet under förnuftet enligt Augustinus hörde till det i skapelsen satta normala tillståndet. Enligt skolastikens uppfattning af den mänskliga naturen såsom per se inneslutande stridiga krafter, hvilka först genom donum superadditum bragtes i harmoni med hvarandra, blir den genom concupiscensens uppror satta striden mellan anden och köttet en återgång till det rent naturliga skapelseförhållandet. Konsekvent borde concupiscensens syndighet nekas, såsom Duns Scotus verkligen gör: arfsynden består blott i carentia justitiæ debitæ. Vördnaden för Augustinus var dock så stor, att man i allmänhet höll fast vid Augustini definition, om också blott till namnet. Genom läran om dopets verkan förnekades i verkligheten concupiscensens egenskap af syndig naturbeskaffenhet. Baptismo totum id tollitur, quod veram et propriam rationem peccati habet. Därför förklarar Tridentinum: hanc concupiscentiam, quam aliquamdiu Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in

renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Concupiscentia *kan* kallas för synd, quia ex peccato est, emedan den är en följd af Adams synd, och ad peccatum inclinat, d. ä. kan blifva anledning till synd; i sig själf är den icke synd; tvärtom kan den blifva människan till välsignelse: ad agonem relictæ est et, qui legitime certaverint, coronabuntur. Concupiscentia identifieras med de sinnliga drifterna, hvilka ju ej heller i sig själfva äro syndiga, men blifva det först genom viljans fria bestämning. Detta är den dogm-historiska bakgrunden för Augustanas lära om concupiscensen.

Huru bör då, enligt Augustana, concupiscentia fattas? Vi hafva, såsom Doc. Pfannenstill i sin afhandl. »Imago Dei» visat, rättighet att sätta likhetstecken mellan omfånget af arfsyndens negativa och positiva sida. »Den religiösa defekten motsvarar fullt concupiscentia. Men är defekten såsom en fullt neutral riktning svår att fasthålla, så hafva vi i concupiscentia den falska irreligiösa tesis, det amare carnalia, som bör tänkas successisse amissa justitia» (sid. 29). Concupiscentia är således icke blott de lägre krafternas uppror mot förnuftet; det kallar Melanchton i Apologien för leviores morbos; det är corruptio in hominis natura, natura fattad såsom summan af alla människans både högre och lägre krafter. Och framför allt vill Augustana framhålla fördärfvet i de högre krafterna: sine metu, sine fiducia; concupiscensen är förnämligast ett *religiöst* fördärf, aversio a Deo.

Hvilket oerhördt framsteg innebär icke detta i uppfattningen af syndens väsen! Augustinus hade talat om synden såsom aversio a conditore, aversio ad res, ad mundum, men han hade icke mäktat lösslita sig från den manichæiska uppfattningen af sinnligheten som det i sig onda, arfsyndens materiale blef sinnlighetens öfvermakt gent

emot förnuftet, äfven om han medgaf: *caro non sine anima concupiscit*. Häraf blir följden, att anden, förnuftet, fattas såsom det godas princip, som med större eller mindre framgång upptager kampen mot köttet; andens seger är dygd, dess nederlag är synd. Synden kommer så att sönderfalla i de enskilda yttringarne af köttets öfvertag i striden mot anden, synden fattas blott såsom enskilda handlingar, hvilka strida mot Guds bud; man har kommit till Pelagii ståndpunkt: arfsynden upphäfves, det fins blott verksynder. Detta är i grunden den katholska kyrkans ståndpunkt än i dag. Luther gör allvar af Augustini »*aversio a Deo*», i arfsynden ser han icke *actus seu fructus*, utan *perpetua naturæ inclinatio*, en mot Gud fientlig *habitus*. Och hvad betydelse detta har, är tydligt för enhvar. Är synden blott enstaka handlingar, då är möjligheten gifven att med uppbyggande af naturens krafter hålla Guds bud, och nåden får ingen annan roll än den att understödja det egna helgelsearbetet. Den enhetliga uppfattningen af synden såsom hjärtats onda, mot Gud fientliga beskaffenhet gör människan till en syndare, som behöfver bedja: skapa i mig, Gud, ett rent hjärta och gif mig en ny, frimodig ande.

Hvarifrån fick Luther sin djupa inblick i syndens väsen? Han gifver oss själf svaret: *Hoc peccatum hereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturæ, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturæ patefactione agnoscenda et credenda sit* (Art. Sm.). Genom af Guds Ande ledd erfarenhet hade han lärt sig fatta innebörden af begreppet kött, det bibliska uttrycket för arfsynden. Det är detta begrepp, som i den lutherska läran om arfsynden går upp i klarhet för det kristliga medvetandet. I den katholska kyrkan hade »köttet» identifierats med sinnligheten, och detta i öfverensäm-

melse med traditionen från de grekiske fäderne. Att desse, uppfosttrade som de voro i den grekiska filosofien, hvilken i förnuftet och sinnligheten sågo de respektive principerna för det goda och det onda hos människan, icke förstodo det Pauliska »kött och ande» annat än som identiska med sinnlighet och förnuft, är icke underligt. Sådana uttryck som t. ex. syndens kropp skall varda om intet (Rom. 6: 6), syndens lag, som är i mina lemmar (Rom. 7: 23) m. fl. synas t. o. m. gifva stöd åt några theologers (Holsten, Pfleiderer m. fl.) åsikt, att Paulus häri anslutit sig till den samtida hellenistiska dualismen, såsom den närmast representerades af juden Philo. Wendt (Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch) har dock på ett bindande sätt ådagalagt, att de nämnda begreppen ha gammaltestamentligt ursprung. »Kött» i Gamla Testamentet betecknar: 1) en beståndsdel af den animaliska kroppen; 2) hela människokroppen; 3) jordevarelserna, särskildt människorna, och det med bibegrepp af naturens absoluta vanmakt i motsats till Guds kraft såsom ande. Men då »kött» i Gamla Testamentet betecknar människans svaghet i fysiskt hänseende, får det i Nya Testamentet en delvis ny betydelse: det betecknar därjämte en intellektuell och ethisk svaghet. Här stannar Wendt, men vi kunna icke anse oss därmed ha uttömt det bibliska begreppet »σάρξ». Nej, det betyder därjämte människans syndiga natur. Och Kaftan visar tydligt, huru det fått denna nya betydelse. Motsatsen mellan kött och ande var gifven från Gamla Testamentet. Då nu anden, som de kristne genom tron på Kristus undfingo, var den lifgifvande och helgande principen, blef köttet uttrycket för den motsatta ethiska principen, som behärskar det naturliga lifvet. Det ord, som närmast betecknar människans ändliga, svaga natur, blir ett uttryck för hennes syndiga väsen, hvarmed på det skarpaste betonas,

att människans natur utan eget åtgörande och före all själfbestämmelse är syndig, ja, ett säte för synden. Så yttrar sig Kaftan, och det i öfverensstämmelse med luthersk åskådning, enligt hvilken »kött» betecknar hela den syndiga naturen med dess både högre och lägre krafter. *Concupiscentia quærit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem* (Apol.).

Är nu detta: *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia* Augustanas definition på arfsynden och ha vi öfvertygat oss om, att denna definition är både formellt riktig, så att Augustana gjort rätt i att utgå från *justitia originalis*, och till innehållet öfverensstämmande med sann tradition och den Hel. Skrift, så återstår nu att tillse, om icke definitionens bestämningar, de negativa och den positiva, kunna sammanfattas uti ett enda begrepp, som således kortast skulle ange arfsyndens väsen. Augustana angifver *metus et fiducia*, Apologien *notitia*, timor, amor, *fiducia* m. m. såsom ingående i *justitia originalis*; följaktligen ingå *contemptus, incredulitas, diffidentia, ignoratio, odium* m. m. såsom bestämningar uti *concupiscentia*. Det grundväsentliga i alla dessa bestämningar synes mig för *justitia originalis* vara tron och för *concupiscentia* vara dess motsats, otron. *Notitia* ingår i tron som ett förberedande moment; *metus*, timor, såsom betecknande beroendet af den Allsmäktige Skaparen, är bakgrunden för tron. Kärleken åter är en följd af tron. Tron är således det centrala och det som egentligast angifver människans förhållande till Gud både före och efter fallet; ty grundförhållandet mellan Skaparen och den skapade varelsen måste vara från den senares sida ett mottagande af Skaparens kärlek och godhet, och först i andra hand kommer kärleken såsom människans tacksamma gensvar på Skaparens gåfvor; och likaledes måste grundförhållandet mellan

den Helige Guden och syndaren vara trons mottagande af den förlåtande, upprättande och frälsande nåden, och kärleken följer såsom den rättfärdiggörande nådens nödvändiga frukt. Och detta är i öfverensstämmelse med Luthers åskådning, i hvilken tron ingick såsom hufvudbegreppet. Luthers trosbegrepp var principen för Luthers hela reformatoriska tankekrets och inverkar förnyande och omdanande på uppfattningen af rättfärdiggörelsen m. m. (Seeberg *Dogmengeschichte* II del., sid. 205, 237 och följ.). Detta beror därpå att tron genom Luthers erfarenhet får ett nytt innehåll. Enligt den kyrkliga traditionen var tron = *consentire verum esse quod ab ecclesia dicitur* eller = *cum assensione cogitare*. Till och med Augustinus kom icke väsentligen öfver detta försanthållande, som utgjorde en förberedelse till *cognitio* såsom en högre grad. För Luther är tron ett mottagande och ett ägande af Guds nåd. Genom tron är det ursprungliga förhållandet mellan Gud och människan återupprättadt, blott att det modifierats genom syndens mellankomst. Men är det så, då blir otron syndens egentliga väsen: människan sluter i otro sitt hjärta till för Guds kärlek och söker sin tillfredsställelse i något annat än Gud, i det kosmiska; otrons mot världen vända sida är världskärleken, som är själfviskhet, så vidt som människan med sin kärlek till världen i falsk autonomi tillbakasyftar på sig sjelf. Otron är syndens religiösa sida, och Luther kallar den för hufvudsynden, såsom ock Skriften betygar: den Helige Ande skall straffa världen för synd, ty de tro icke på mig.

Låtom oss med denna uppfattning af syndens väsen jämföra några andra. Ritschl t. ex. lär, att syndens väsen är till sin anti-religiösa sida misstroende eller brist på förtroende samt till sin antisedliga sida brist på kärlek till nästan. Men då den antireligiösa

är den viktigaste, kan synden enligt Ritschl beskrifvas såsom brist på förtroende till Gud. Detta låter helt lutherskt, men det är dock en stor skillnad mellan Luthers och Ritschls åskådning. Förtroende är nämligen icke detsamma som tro. Förtroende är öfvertygelse om någons goda vilja och välvilliga afsikter; det ingår såsom moment i tron, men är icke själf tron. Det visar oss rationalismen med sitt på sätt och viss fromma förtroende till den himmelske Fadren, men för tron i kristlig mening var den tiden främmande. Att Ritschl icke träffar det religiösa grundförhållandet och följaktligen ej heller syndens grundkarakter beror derpå, att det religiösa icke för R. är det högsta utan blott ett medel för det s. k. världsherraväldet. Genom misstroende mot Gud förlorar hon världsherraväldet och däri visar sig syndens värdelöshet; syndens skada blir icke egentligen en religiös utan en kosmisk, och detta är förvisso icke lutherskt, ty för Luther var synden först och främst ett förstörande af förhållandet till Gud.

Kaftan finner den formella enhetspunkten för syndens alla yttringar uti dessas egenskap af att vara öfverträdelse af Guds vilja. Men Guds vilja är icke godtycklig, så att den skulle kunna gestalta sig lika väl på ena som andra sättet. Den har sin lag i Guds eviga väsen och är på samma gång lag för alla af Gud skapade varelser. Att synden är en öfverträdelse af Guds vilja innebär således, att människans hela lifsprocess är i strid med Guds väsen, som är öfversinnlig, andlig personlighet. Såsom andlig personlighet vill Gud, att människan skall realisera sitt af Gud satta väsen och blifva »actu» hvad hon »potentia» är, en andlig personlighet. Genom andens tukt öfver köttet och genom kärlek till nästan utvecklar sig människan mer och mer till en andlig personlighet, som skickliggöres för lifvet med Gud. Synden består följaktligen däri, att människan genom

sinnlighet och själfviskhet splittrar och slutligen förstör anlagen till andlig personlighet. I stället för att behärska den förgängliga världen och lefva i kärlek till nästan, de oundgängliga villkoren för att lifvet skall gestalta sig personligt, lefver människan i synd, d. ä. i sinnlig lusta och själfviskhet.

Häremot kan man invända: hvarför blir människan en andlig personlighet genom att behärska världen och öfva kärlek mot nästan? Är det icke pelagiansk verkhelighet, att människan genom andens tukt öfver köttet och kärlekens öfning skall göras skicklig till lifvet med Gud? Om det är summan af Guds vilja, att människan skall utveckla sig till andlig personlighet, bör det icke då ske genom att hon af den öfversinnliga andliga Personligheten, Gud, mottager kraften att utveckla de af Honom gifna anlagen, d. ä. bör det icke ske genom tron, som gör människan till en gudbestämd, af Guds Ande uppfylld personlighet, hvilken bevisar sig såsom sådan genom behärskande af köttet och genom kärlek till nästan? Är det Guds vilja, att vi i tro mottaga kraft af Honom till att blifva andliga personligheter, då är otron den egentliga synden. Genom otro förstöra vi anlagen till andlig personlighet, lika visst som växten förstöres, om man skär af dess rötter.

Bristen såväl i Ritschls som Kaftans syndbegrepp är, att syndens värdelöshet och icke dess syndighet blir kärnan i begreppet. Att synden verkar förstörande både på vår ställning till världen (»världsherraväldet») och på vår egen personlighet, det är en följd af synden, men utgör ej syndens väsen. Om syndens värdelöshet vore det väsentliga, skulle synden ej medföra någon skuldkänsla; ty denna förutsätter, att synden fattas såsom ett uppror, en förolämpning mot Gud, såsom den verkligen är.

Jul. Müller har på ett sinnrikt sätt sökt hänföra alla syndens hufvudformer till själfviskheten. Men försöket visar, att detta begrepp icke lämpar sig som princip. Endast med godtycklig konstruktion har det lyckats Müller att ur själfviskheten deducera sådana synder som t. ex. lögnen. Han medger själf, att lögnen uppträder i sådana gestalter, att man ej kan spåra dess sammanhang med »modren». Och med hvilken svårighet hänföras icke sådana synder som grymhet och skadeglädje eller otro och förtviflan till själfviskheten? Man kan visserligen visa, att själfviskheten spelar in i de flesta synder, men det är dock långt ifrån alla, som direkt härstamma från henne. För att underlätta de öfriga syndernas deduktion från själfviskheten, har man tagit detta ord i en betydelse, som är från vanligt språkbruk afvikande. Detta innebär nämligen icke blott det hänsynslösa tillgodoseendet af egna intressen, »den falska egoism, som gör sig själf till medelpunkt för allt sitt viljande och handlande», det innebär också, att »människan sätter sin vilja emot Guds vilja och bud och gör den till lag, grund och mål för sitt handlande, gör sig själf till sin Gud i motsats till Gud» (Luthardt, Dogmatik sid. 299). Själfviskheten betecknar således en motsats till Gud. Man har, synes det mig, förväxlat själfviskheten med världskärleken, såsom framgår af Philippis beskrifning på själfviskheten: i stället för att söka och älska Gud, söker och älskar människan sig själf. Förhållandet är ju, att människan i stället för Gud väljer världen, icke sig själf: den som älskar världen, i honom är icke Fadrens kärlek. Låt vara att människan, när hon söker och älskar världen, tillbakasyftar på sig själf, men det gör hon äfven, när hon älskar och söker Gud, ty vi erkänna icke någon s. k. ointresserad kärlek; i ena fallet söker hon, som de gamle sade, det högsta goda, i andra fallet ett

mindre godt. Må vi nöja oss med att i själfviskheten se en af syndens hufvudformer, men ej dess väsen. Själfviskheten är icke den väsentliga synden, ty den betecknar icke ett direkt förhållande till Gud. Krogh-Tonning anser, liksom de nämnda dogmatici, att själfviskheten är den egentliga synden, men medger dock, att otron potentialt i sig innesluter egoismen och att egoismen är otron i sin utveckling. Så till vida låter det säga sig, menar han, att ett abnormt lif är ett lif i otro och ett normalt är ett lif i tro. Men, tillägger han, man kommer då icke till att se synden i den fulla utvecklingen af sina momenter. Men häremot invändes, att det just är utmärkande för principen, att den innehåller momenterna i utvecklade form. Därför lämpar sig otron bättre än själfviskheten till princip. I vår öfvertygelse om att vi i otron finna syndens väsen, styrkas vi äfven af Vilmarks framställning i sin dogmatik. Synden är till sitt materiale, säger han, ett »kränkande af Guds kärlek», men är icke detta just otrons art och väsen att tillbakavisa, kränka Guds kärlek?

Således: vi anse oss ha funnit ett centralt begrepp, hvori Augustanas definition på arfsynden kan sammanfattas, och det är otron, och vidare ha vi funnit, att otron bättre än något annat begrepp angifver syndens och därmed äfven arfsyndens väsen. Att alla människor födas sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia innebär således, att hvarje människas förstånds- och viljelif redan i sin embryoniska begynnelse är i otro vändt från Gud och fientligt mot Gud: »Köttets sinne är en fiendskap mot Gud»; otron är nämligen icke »brist på förtroende», utan ett kränkande af Guds kärlek, en förolämpning mot Guds Majestät.

Augustanas hufvudintresse med afseende på läran om arfsyn-

den var såsom ofvan-är nämndt att bekänna: *quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Spiritum Sanctum*. Konfuratorerna gáfvo detta uttalande sitt erkännande: »comprobatur quidem, quod cum ecclesia catholica fatentur, vitium originis vere esse peccatum, damnans et afferens æternam mortem etc. Nam recte in hoc damnant Pelagianos et novos et veteres, jam pridem ab ecclesia damnatos.» Denna öfverensstämmelse mellan de evangeliske och konfuratorerna är dock blott skenbar, emedan de å ömse sidor menade något helt annat med begreppet arfsynd. De lutherske förstodo därmed först och egentligast själfva fördärfvet i människonaturen, sådan denna blifvit genom Adams fall; enligt katholsk uppfattning var arfsynden närmast Adams synd, som tillräknas alla hans efterkommande som deras skuld: arfsynden var *peccatum originale originans*. Denna åskådning hade sin grund både i medeltidens lära om *justitia originalis* och i en ensidig tolkning af Augustini lära.

Då de grekiske fäderna söndrat det religiösa och det ethiska i kristendomen — Adams fall hade blott en religiös betydelse: människan skildes från Gud och odödligheten, men i sedligt afseende förblef hon i sin frihet, hvilken blott försvagades genom den gnostiskt fattade sinnligheten — höjde sig de vesterländske fäderna Ambrosius, Hilarius och framför allt Augustinus till en enhetlig och kristlig uppfattning af människan: Adams fall blef en katastrof, som förstörande och upplösande inverkade på människans alla krafter och förhållanden, ej blott de religiösa utan äfven de sedliga. Adams synd gjorde alla människor till syndare; de äro i grund fördärfvade och kunna intet annat än synda (*necessitas peccandi*); och denna synd är dock på samma gång deras skuld, som ådrager dem död och fördömelse. Ut-

gående från satsen: *nihil est peccatum nisi voluntarium*, grundade han skulden dels därpå, att människan icke mot sin vilja är syndare (*non inviti tales sumus*), dels därpå att alla människor voro inneslutne i Adam, när han syndade: *in Adam omnes peccavimus*. Adams synd är allas vår synd: vi ha alle velat den. Den senare synpunkten blef under medeltiden den förhärskande och förlorade genom att söndras från den andra (*non inviti tales sumus*) sin sanning. Arfsynden blir blott Adams synd eller släktets i Adams; begreppet förtyligas: arfsynden blir negationen af det ideela förpliktigandet att äga den *justitia originalis*, som blifvit Adam såsom släktets representant förlänad (*Duns Scotus*). Så är det alldeles i öfverensstämmelse med hela åskådningen, när det från katholskt håll läres, att allt hvad som har karakter af synd upphäfves i dopet. När Concilium Tridentinum och romerska theologer uttala sig, stundom ganska eftertryckligt, om arfsyndens fördömlighet, så bör det ses från denna synpunkt: det är *peccatum originalis originans* allt detta fördömande gäller; arfsynden i egentlig mening (*peccatum originale originatum*) är icke synd och ådrager icke skuld, den är en *morbus*, som drabbat oss som straff för Adams synd och snarare utgör vårt öde än vår skuld.

Häremot betonar Augustana: *vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem*. Att arfsynden verkligen är synd, framgår af Augustanas beskrifning på densamma: *sine metu Dei, sine fiducia etc.*, men är den verklig synd, så medför den ock skuld och dom: den tillräknas den som äger den, oafsedt, om den är förvållad eller icke. Och taga vi i betraktande, att arfsynden enligt Augustana är det medfödda syndafördärfvet, så fins för oss ingen anledning att vid detta tillräknande tänka på något annat än det s. k. medelbara, *imputatio mediata*. Visserligen förekomma i symbolerna

ställan, som visa, att reformatörerna icke alldeles afvisade den från skolastiken nedärfda *imputatio immediata*, men då denna af medeltids-skolastiken ensidigt framhållits på bekostnad af den medelbara, fans för reformatörerna ingen anledning att utförligare uppehålla sig vid den, isynnerhet som det för reformatörerna med deras intresse för det praktiska lifvet var af större vikt att betona *imputatio mediata*, Guds dom öfver individen på grund af dess medfödda syndighet; ty hvad som väcker min skuldkänsla är mitt eget syndiga tillstånd med därur flytande gärningar, men en synd, som ligger före min existens och blott ideelt är min, kan näppeligen af mig kännas såsom skuld. *Imputatio immediata* har theoretiskt intresse såsom uttryck för släktets samhörighet: Adams synd är släktets, den tillräknas ock släktet, för så vidt som Adam var släktet *in principio*; men någon direkt praktisk betydelse får denna *imputation* enligt min tanke icke.

Hos de äldre lutherska dogmatici, som stå närmare den reformatöriska tiden med dess praktiska karakter, finna vi också högst obetydligt intresse för *imputatio immediata*; men så mycket mera odlas den hos den lutherska skolastiken, hos en Gerhard, Quenstedt, Hollazius. I sin ifver att bevisa arfsyndens fördömlighet läto de t. o. m. förleda sig till sadana missvisande uttalanden som: *Voluntas Adami interpres erat voluntatum omnium eorum, qui in lumbis ejus erant*, eller: *primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit* (Quenstedt). Viljan betraktas rent af fysiskt, som ett ämne, som fördelas från Adam på hela släktet; vår individuella vilja var innesluten i Adams, vi ha därför velat synden, som Adam begick, och bära ock rättvisligen ansvaret och domen. De nämnda dogmatici komma att göra släktet till en summa af individer, af hvilka hvar och en har sin individuella del i Adams synd, som

genom propagation fortledes, hvarvid de mellanliggande generationerna blifva betydelselösa genomgångspunkter, opersonliga led i en kedja; organismens idé är icke bevarad, fastän det annars, är desse dogmatikers tydliga tendens att fatta mänskligheten under organismens synpunkt. Men imputatio immediata har inverkat störande på uppfattningen; hvad som bör ses uteslutande från släktets synpunkt, ses äfven från individens, och där uppstår förväxling. Det är sannt, att Adam är icke blott caput physicum generis humani utan äfven caput morale, »fuit repræsentative genus humanum». Därför blef Adams synd släktets synd (»efter de alla hafva syndat» Rom. 5: 12), den dom, som drabbade Adam, drabbade i och med detsamma hela släktet (»genom ens öfverträdelse kom det till fördömmelse för alla människor», Rom. 5: 18), ty genom den enes olydnad ἁμαρτωλοὶ καὶ ἐσθάτησαν οἱ πολλοί »sattes till syndare» aut re aut coram Deo. Såsom lemmar i släktet äro vi därför alla delaktiga i Adams synd och skuld, men om vi undantaga, att Adams synd hade principiell betydelse, han var caput, så äro vi likaledes delaktige i alla förfädrens synd och skuld, icke därför att vår vilja skulle varit innesluten i deras, utan därför att vi äro lemmar i samma organism och inför Gud betraktas såsom ett sammanhörande helt. De generationer, genom hvilka synden och skulden propagerats till oss, äro icke betydelselösa led i kedjan, de äro lefvande lemmar i organismen och utöfva därför en betydelsefull inverkan på arfvet från Adam, när det går genom dem till följande generationer. Arfvet växer för hvarje släkte, synden blir intensivare, skulden större, så länge riktningen från Gud bibehålles. Ett folks ondska blir för hvarje generation, som går, allt intensivare, tills det rågat sina synders mått (»öfver eder skall komma *allt* rättfärdigt blod, från den rättfärdige Abels blod intill Sacharie,

Barachie sons», Math. 23: 35); den stora »släktskulden» skall göras upp. Men å andra sidan bjuder oss organismens lag att antaga, att ett folk, som lydaktigt mottager Guds nåd, åt sina efterkommande lämnar ett arf af motsatt art, andliga förmåner och en insats af god sedlig beskaffenhet, som för hvarje släkte är i växande och visar sig i det medfödda fördärfvets försvagande och minskning; icke så, som skulle naturen blifva god, arfvet: sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia fortgår alltid, men dess intensitet minskas, och skulden uppslukas af välsignelse. Och denna organiska samhörighet få vi icke inskränka till stamfader och efterkommande, den förefinnes äfven mellan alla medlemmarne i släktet. Vi äro alla på ett öfverskådligt sätt delaktige i hvarandras synd och bära därför alla på en gemensam skuld, en släktskuld (Gesamtschuld). Och detta är icke en tom abstraktion; samhörighetskänslan är för oss naturlig, vi känna oss solidariske med vårt folk, vår familj o. s. v., därpå grunda sig så vanliga psykologiska företeelser, som nationalkänsla, familjestolthet m. m. Denna naturliga samhörighetskänsla vidgas och förändligas i Kristi kyrka och församling, idealet för all andlig organism, därhän, att man kan i kärlekens medlidande känna sig solidarisk icke blott med sitt folk, sin kyrka, utan med hela kristenheten, ja med mänskligheten, såsom den andre Adam i oändligt medlidande på sitt hjärta bar hela släktets skuld och försonade den.

Till denna universella uppfattning af organismens betydelse kunde den gamla lutherska dogmatiken icke komma, därför att den ensidigt fattade organismen från Adams synpunkt — men organismen är lefvande ej blott i »hufvudet» utan jämväl i lemmarne — samt därför att den sammanblandade släktet med individen, ej skilde mel-

lan de olika synpunkterna, människorna som lemmar i organismen och människorna som individer. Det går ej an att med den gamla dogmatiken säga, att Adams synd tillräknas enlvar af hans efterkommande, emedan de voro inneslutne i Adam (*in quantum exstitimus adhuc in Adam*»), ty hvad skulle konsekvensen häraf blifva? Jo, om t. ex. en person begått ett mord, skulle den af hans söner, som icke var född, när brottet begicks, känna sig medbrottslig, ty han var då »*in lumbis patris*», men den son, som var född före mordet, blef detta icke tillräknadt, ty hans existens hade redan lösgjorts ur fadrens viljegrund. Detta är orimligt, och likväl skall väl bandet mellan sonens och fadrens vilja vara innerligare än det, som från Adam förtunnats genom en oändlig serie af mellanlänkar. Vidare bör besinnas, att den s. k. omedelbara imputationen utgår från en definition på arfsynden, som icke är i enlighet med Augustanas. Enligt denna är arfsynden det medfödda fördärfvet i vår natur (*sine metu etc.*), medan *imputatio immediata* förutsätter *peccatum originale originans*, som ju icke i egentlig mening är arfsynd, utan den handling, hvarifrån detta tillstånd leder sitt ursprung. I den katholska uppfattningen är *pecc. orig. originans* arfsynd, men egentligen icke i lutherska kyrkan, fastän dogmatici af den katholska traditionen läto förleda sig att draga den in i det evangeliska lärosystemet. Märkas bör slutligen, att *imputatio immediata* kommer fram ur försöket att bevisa rättvisan i arfsyndens fördömlighet. »*Repugnat enim divinæ justitiæ, ut quis alienæ poenæ fiat particeps sine καταστροφή culpæ; ergo etiam omnes in Adam peccaverunt*» (Quenstedt). Detta är dock en filosofisk sats, som icke gäller inom den andliga organismens område. Där händer det, att en lem får lida för andras synd, isynnerhet om den syndande har en mera central betydelse. Detta strider icke mot

den gudomliga rättvisan; det är med nödvändighet grundadt i organismens idé, som tillika är kärlekens. Guds kärleksrika ändamål med människosläktets skapelse var, att detta skulle vara »en kropp, som tillhopafogad och sammanbunden, led för led till inbördes hjälpräckning, efter hvar och en dels verksamhet i sitt mått, åstadkommer kroppens tillväxt till sin egen uppbyggelse i kärlek (Eph. 4: 16). Detta kärlekens rike kunde enligt sin egen natur ej förverkligas utan genom den skapade viljans fria själfbestämning. Missbruket af denna vilja omintetgjorde Guds afsikter, och det som skulle ha blifvit en kärlekens samhörighet, blir med nödvändighet en syndens samhörighet. Gud nödgas därigenom att på en annan väg realisera mänsklighetens idé, kärlekens rike: Guds Son blir människa, den andre Adam, hufvudet för ett nytt släkte, där vi inlemmas genom dopet och genom en gudomlig »orättvisa» af motsatt art få hufvudet Kristi rättfärdighet oss tillräknad lika oförskylldt, som vi genom arfsynden äro under fördömsen. Vi behöfva således icke något annat bevis för arfsyndens fördömlighet än det, som ligger i organismens begrepp. På grund af nu anförda skäl böra vi låta den lutherska skolastikens imputatio immediata fara och anse oss i begreppet släkt-skuld fått ett begrepp, som långt rikare och utan ensidighet uttrycker hvad som är själfva kärnan i den nämnda imputationsläran: människosläktets organiska samhörighet.

Däremot erkänna vi med Augustana obetingadt imputatio mediata, hvilken dock snarare borde kallas immediata, emedan den är Guds direkta dom öfver vår syndiga medfödda habitus. Vi födas sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, hela vårt personliga lif är från dess första embryoniska tillvaro vänt från Gud, ja fientligt mot Gud, hela den mänskliga lifsprocessen är i strid

med Guds vilja — detta är för oss en nödvändighet (*necessitas peccandi*) och dock tillräknas oss detta tillstånd såsom vår skuld och drager öfver oss Guds vrede och fördömelse (»vi äro af naturen vredens barn», Eph. 2: 3). Min syndiga habitus har sin grund i andras, ytterst i Adams vilja, men tillräknas mig, emedan det är *min* habitus: det är *jag* som är i strid med Guds vilja och min egen bestämmelse, min idé. Därför tillräknar jag mig själf min syndiga beskaffenhet, ty jag är i strid med mitt eget väsen, jag känner mig skyldig inför mitt eget väsens lag, oberoende af på hvad sätt jag kommit i detta tillstånd. Man har sökt rättfärdiga denna arfsyndens tillräknelighet därmed, att människans vilja redan i sitt embryo är ond, arfsynden är »velad» (*non inviti tales sumus*). Därmed är icke mycket vunnet, ty viljans onda beskaffenhet är ju ej en följd af fritt val, utan en medfödd nödvändighet. Jul. Müller finner, att den medfödda syndigheten är oupplösligt förbunden med skuld, men drager deraf den slutsatsen, att den har sin grund i personlig själfbestämning; denna åter hänföres till den skapade personlighetens »utomtidliga» existensform. Men däremot anmärkes, att det väl i det mänskliga medvetandet, så vidt som människan är ett jag med organisk kontinuitet, borde finnas *något* spår af en så genomgripande frihets- och medvetenhetsakt. Arfsyndens problem löses med en hypotes, som är oförklarligare än den sak, som skall förklaras, och som icke blott saknar stöd i skriften utan äfven strider mot det kristliga begreppet om mänskligheten som en ande-lekamlig organism. Något annat bevis för arfsyndens tillräknelighet gifves icke än organismens lag, som i Guds skaparetanke var kärlekens och lifvets lag, men genom Adams synd blef syndens och dödens lag. I öfrigt få vi instämma med Baier: *sufficit τὸ εἶναι esse revelatum, etsi τὸ πῶς ignoretur*. Det blir därvid: »peccatum

originale est vere peccatum, damnans et afferens æternam mortem», och saken får icke bortblandas med en sådan förklaring, som den vi läsa i Norbecks dogmatik kap. 6 § 12: arfsynden är fördömlig, emedan denna beskaffenhet är stridande mot Guds heliga vilja och *innesluter (potentia) samt frambringar (actu) verksynder*. Arfsynden är i och för sig fördömlig, oafsedt dess sammanhang med verksynderna. Det nyfödda barnet är under Guds fördömande dom och behöfver frälsas genom nya födelsens bad och den Helige Andes förnyelse. Det är ett hårdt tal, ho kan det höra? säger man. Skulle det »oskyldiga» barnet vara under Guds vrede, ett vredens barn? Ja, synden är verkligen, tvärtemot Ritschls påstående, en trosartikel; syndens rot, dess fördömlighet inför Gud kunna icke ses, de måste tros; och huru djupt vi än känna fördärfvet i vårt hjärta, så tro vi dock, att det är mycket större än vi veta eller känna det; vi tro, att vi icke skulle kunna se det sådant som det är utan att förtvifla, och därför äro vi tacksamma mot den barmhertige Guden, som först så småningom lär oss känna »sanningen i hjärtegrunden» allt efter vår ökade kännedom om Guds nåd och däraf härflytande förmåga att bära syndens kännedom. Förnekandet af arfsyndens tillräknelighet leder konsekvent till förkastande af barndopet; den nödvändiga förutsättningen för barndopet är och förblir en kärnfull och biblisk åskådning af arfsynden. Jämförelsevis litet vinnes därför, enligt min mening, genom att bevisa barndopets apostoliska ursprung, barnets förmåga att mottaga döpelsenåden m. m., om icke tillika skarpt och klart framhålles barndopets i arfsynden grundade nödvändighet. Det är visserligen en riktig grundsats: contemptus, non privatio sacramenti damnat, men konsekvensen blir gerna den, att, då de barn, som dö odöpte, intet förlora därpå, man säger med Tertullianus: cur festinat

ætas infantum ad baptismum? Vi måste däremot på grund af den lutherska kyrkans lära om arfsyndens fördömlighet hålla före, att de barn, som dö odöpte, förlora något af osägligt värde, ty annars vore synd icke synd och dop icke dop. Något vidare kunna vi icke säga, då Skriften icke meddelar oss något därom.

Af stort intresse är Kaftans inlägg i diskussionen om arfsyndens tillräknelighet. Han ogillar den lutherska ortodoxa läran i denna punkt (Kaftan, Dogmatik sid. 299, 300). Den innehåller nämligen en motsägelse och är sedligt farlig. Den är motsägende, ty skuld förutsätter alltid ett medvetet och fritt handlande; där ingen lag, d. ä. intet medvetande om Guds vilja, finnes, tillräknas icke synden. Arfsynden är icke beroende af någon fri och medveten själfbestämning, alltså är den icke skuld. En arfskuld är en contradictio in adjecto, ungefär detsamma som ett järnstycke af trä. Och detta begrepp arfskuld kan ej rättfärdigas med den sedliga solidaritet, som fins inom mänskligheten, ty visserligen går straffet för fädrens synder ofta i arf till barnen allt intill tredje och fjärde led, men ej så deras skuld; fädren bära ofta skulden för barnens synd, men ej barnen för fädernas. Den ortodoxa läran är därjämte sedligt farlig, ty fastän den skenbart är sträng och allvarlig, så vilseleder den dock samvetet, som ej kan fördöma sig för hvad som ej kunnat ändras, samt förfalskar det sedliga medvetandet genom föreställningen om en oändlig syndaskuld, som utan eget förvållande tynger alla människor. Detta åter leder antingen till förtviflan eller ock slår man sig till ro med tanken, att synden är en nödvändig ofullkomlighet hos de ändliga varelserna. I hvilket fall som helst är den ortodoxa läran sedligt farlig och strider mot den kristliga kunskapen om synden.

Denna föreställning att arfsynden icke medför skuld, därför

att den icke är en frukt af fri själfbestämning (*nihil peccatum nisi voluntarium*), hvilat på en missuppfattning af å ena sidan Guds egenskaper och å andra straffets förhållande till synden (jfr Biskop Flensburgs artikel om Arfsyndens Tillräknelighet i Svensk Kyrkotidning 1858 n:o 15, 1860 n:o 16, 21). Man tänker sig, på deras sida, som förneka arfsyndens skuld, heligheten och rättfärdigheten såsom tillfälliga egenskaper, hvilka af Gud närsomhelst kunna upphävas, i stället för att de böra fattas såsom nödvändiga uttryck af Guds väsen. Gud kan hvad Han vill, men Han vill ej annat, än det som öfverensstämmer med Hans heliga väsen. Gud kan icke annat än hata, stöta ifrån sig synden, den må vara habitus eller actus, den må vara förvållad eller icke. Arfsynden är inför Gud misshaglig och fördömlig, annars skulle Gud förneka sitt eget heliga väsen. Straffet åter tänkes ofta i ett löst och yttre förhållande till synden, så att Gud på grund af sin maktfullkomlighet skulle kunna låta det komma eller uteblifva allt efter behag, då däremot straffet är immanent i synden, ja är synden själf, från den sidan sedd, att den är en skilsmässa från Gud. Att fordra att synden ej skulle straffas — den må nu vara af hvad natur som helst — det vore detsamma som att kräfvat, att synd icke skall vara synd, d. ä. skilsmässa från Gud, det vore att upphäva principium identitatis.

Kaftan hänvisade också, som vi nyss sågo, till principium identitatis; det vore en motsägelse att tala om arfsskuld. Men häremot erinras, att man icke ens i juridiska språket vid begreppet skuld eller straffskyldighet ovillkorligt fäster föreställningen om afsiktighet och uppsåt; en person straffas äfven för öfverträdelse af en lag, som för honom är okänd; ett ofrivilligt dråp medför skuld o. s. v. Och Herren själf betygar, att äfven »den tjänaren, som

icke visste sin herres vilja, men gjorde det hugg värdt var, skall lida straff».

Hvad åter den anmärkningen angår, att den ortodoxa läran skulle vara sedligt farlig, så har Kaftan i den punkten bevisat för mycket, ty hvarje syndakännedom *kan*, där den är af djupare natur, föra till förtviflan, och likaledes *kan* hvarje arfsyndslära missbrukas till syndasäkerhet. Erfarenheten har dock visat, att den ortodoxa läran icke plägar hafva dessa följder med sig, och erfarenheten kan ju icke jäfvas.

Grundfelet i den gamla läran, menar Kaftan, beror därpå, att den ej gjort skillnad mellan synd och skuld, utan låtit dessa begrepp sammanfalla; icke så, att det skulle finnas synd utan skuld, men det är i båda fallen olika synpunkter, hvarifrån man utgår. Ingen synd finnes utan skuld, men det som är min synd, är ej alltid min skuld, och tvärtom kan skulden vara min, men synden en annans. Den syndiga beskaffenhet, hvori jag födes, är ej min skuld, ty den är ej förenad med frihet och medvetande, den är andras, särskildt förfäders skuld. Min skuld blir synden först, sedan jag kommit till medvetande om Guds vilja och med frihet bestämt mig för synden. Har då människan frihet att välja mellan ondt och godt? Icke af sig själf, ty hon är på grund af det medfödda syndafördärfvet bunden i synden och kan ej annat än synda. Men Guds Andes uppfostran genom »de oss omgifvande mångfaldiga historiska makterna» bringar till utveckling de i skapelsen gifna anlagen till andligt personlif och frihet. Utan undantag missbruka dock människorna denna frihet till att välja det onda och öka därigenom sin onda habitus, hvilken således blir för dem en skuld; de kunna icke annat än synda och bära dock skuld därför, ty de ha genom miss-

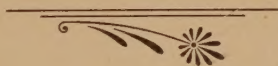
bruk af sin fria vilja själfve gjort sig sådana. Kaftan betonar, att det icke fins någon (till medvetande kommen?) människa utan skuld. Äfven hedningarne, som icke hafva den uppenbarade lagen, hafva skuld, ty de hafva lagen skrifven i sitt hjärta. Inom den kristna uppenbarelsens område är, enligt sakens natur, skulden störst (Kaftan, Dogmatik § 35).

Mot Kaftans särskiljande af synden och skulden måste vi på ofvan anförda grunder opponera, men i öfrigt synes oss hans framställning innehålla många fruktbärande sanningsmoment. Både Ritschl och Kaftan klandra den gamla läran om arfsynden, emedan den sätter fördärfvet och skulden i högsta möjliga grad hos alla och därigenom omöjliggör en åtskillnad i detta afseende, en åtskillnad, som dock både Skrift och erfarenhet kräfvat. Ritschl förkastar därför, som bekant, hela arfsyndsläran, ty därigenom upphäfves ansvarigheten för de onda handlingarne, omöjliggöres uppfostran och förnekas åtskillnader i det onda. Nekas kan icke, att den ortodoxa läran bestämmer arfsynden och skulden något stelt utan att taga hänsyn till den modifiering af båda, som är en följd af människans frihet. Detta i sin ordning beror därpå, att ortodoxien icke funnit förmedlingen mellan de bada grundsanningarne: människan kan af sig själf intet annat än synda, och dock äger äfven den oomvände en relativ frihet att välja mellan det onda och goda. En ansats till förmedling, så vidt det gäller dem, som stå utanför den uppenbarade religionens område, visar sig i den gamla dogmatikens lära om den naturliga och öfvernaturliga försynen: den förra vårdar sig om människans andliga lif förmedelst den naturliga religionen, den senare medelst den uppenbarade religionen; yttringarne af denna »naturliga försyn» äro actus pædagogici, »den allmänna uppenbarelsens inverknings på

den utom den särskilda uppenbarelsens område lefvande människan, genom hvilka hon beredes för den Hel. Andes nådeverkningar». Luthardt har i »Die Lehre vom freien Willen» påpekat den betydelse, samvetet, gudsmedvetandet, det naturliga lifvets ordningar (stat, familj m. m.) samt historien hafva för frigörande af den i synden trålbundna viljan. Kaftan ger ett nytt uppslag, då han lär, att människan genom Guds Andes uppfostran i de historiska makterna får, på grund af det medskapade anlaget till personligt andelif, en då och då uppdykande förmåga (je und je auftauchende Fähigkeit) att välja det goda. Bruket af denna frihet återverkar på människans sedliga habitus och bestämmer skuldens storlek. Men detta synes mig lätt kunna förenas med den ortodoxa läran; köttet är en fiendskap mot Gud, men denna fiendskap stegras mer eller mindre, allt efter det bruk, som den naturliga människan gör af den valfrihet, som gång på gång skänkes henne genom Guds uppfostrande nåd i de »historiska makterna»; hon är därför ansvarig för det bruk hon gör af sin valfrihet, förmågan att välja det goda kan genom uppfostran stärkas till en vana till det goda, och skulden kommer att variera på mångfaldiga sätt alltefter individernas olika förhållande till de uppfostrande makterna. Så förfalla därmed Ritschls argument mot arfsynden. Ritschl har dock, trots sitt förkastande af arfsyns-läran, icke kunnat ur sitt system alldeles utesluta själfva begreppet af ett naturligt, medfödt fördärf; han talar nämligen om en »okunnighet och en drift att utan några hämmande skrankor bruka sin frihet, som hvarje människa för med sig in i lifvet och som förorsaka synden». Det blir ju således ett med naturen gifvet, oundgängligt fördärf, fastän Ritschl icke vill erkänna det som synd och ännu långt mindre vill höra talas om någon från Adam ärfd ond beskaffenhet.

Han drabbas därför af Augustanas dom: Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse.

Slutorden i Augustanas 2 art. upplysa oss om hvad intresse reformatörerna hade med att så fatta och framställa läran om arfsynden: de ville utesluta all mänsklig förtjänst vid rättfärdiggörelsen inför Gud, på det icke »gloria meriti et beneficiorum Christi» skulle förringas. Läran om arfsynden står i ouplösligt sammanhang med rättfärdiggörelsen och utgör därför en af de centrala sanningar, som aldrig kunna förnekas, utan att lutherska kyrkans materialprincip upphäfves. Gerningarna måste »utelyckas», för att nåden skall få vara nåd och Kristus få den ära honom tillkommer. *Af nåden ären I frälste genom tron, och det icke af eder, Guds gåfva är det, på det ingen må berömma sig; Deo soli gloria!*



Rättelser:

Sid. 4,	5 rad.	uppifrån	står	postulant	läs	postulant.
» 29,	7	»	nedifrån	»	nullins	» nullius.
» 39,	12	»	»	»	imputatio	» imputatio.



